

---

# Mowa utraty i mowa o utracie

Magdalena Wiktor, Małgorzata Opoczyńska

życie staje się mową ale pozostaje  
ciałem które milczy  
krwawi

(M. Opoczyńska, *zanim*, s. 34)

## Wstęp

Gdy przedmiotem badania psychologicznego jest doświadczenie utraty bliskiej osoby, pytanie „jak badać” ukazuje swą doniosłość nie tylko na tle metodologicznych sporów, ale przede wszystkim na tle relacji między tym, kto utraty doświadczył, i tym, kto się ośmiela ją badać. Czy można badać doświadczenie utraty i czy trzeba? A jeśli okaże się, że wolno i że trzeba, to pytanie „jak badać” musi skłaniać do poszukiwania metody, której wymowa ochroni m o w ę u t r a t y przed zagłuszającą ją m o w ą o u t r a c i e. Niniejszy tekst jest zapisem takich poszukiwań.

Jest, by tak rzec, śladem wędrówki, nieśpiesznej *flânerie* przez teksty zrodzone z utraty i do niej wracające, a także miejscem splatającym głosy tych, którzy utraty bliskiego doświadczyli i zdecydowali się o niej zaświadczyć. Pytania do rozmów, jakie jedna z autorek przeprowadziła<sup>1</sup>, zostały wybrane z książki Agnieszki Widery-Wysoczańskiej *Rozmowy o przemijaniu. Hermeneutyczna analiza psychologiczna doświadczeń człowieka* i przygotowane na podstawie jej *Przewodnika po dialogu o doświadczeniu śmierci* (por. Widera-Wysoczańska, 2000, s. 178–180). Fragmenty rozmów pojawiają się w tekście kursywą z datą podaną w nawiasie.

---

<sup>1</sup> M. Wiktor, *Każdy umiera pierwszy. Szkice tanatologiczne*, niepublikowana praca magisterska przygotowana pod kierunkiem M. Opoczyńskiej-Morasiewicz, Kraków 2013.

## 1. Między niewysłowionym a wypowiadalnym

Tak jak „istniejemy lokalnie, poza uniwersalną opowieścią” (Kunce, 2013, s. 64), tak i poza zasadą powszechności jest doświadczenie utraty – konkretnie śmierci bliskiego. Wyrazem tego doświadczenia jest mowa utraty. Przeżycie to można oświetlić słowami Rolanda Barthes’a, który w *Dzienniku żałobnym* pod datą 1 sierpnia 1978 roku notuje: „moja zgryzota jest *niewysłowiona*, jednakże *wypowiadalna*” (Barthes, 2013, s. 189). Jednak to, co w y p o w i a d a l n e, będzie mową o utracie. Mową świadków już oddalonych od utraty na odległość słowa. Cierpienie jest dla nas niewyraźne, ale w końcu, choć czasem niezgrabnie, staramy się je wypowiedzieć.

Paul Ricoeur w tekście *Cierpienie nie jest bólem*, mówiąc o niekomunikowalności cierpienia, zauważa, że „inny nie może mnie zrozumieć ani nie może mi pomóc; między nim a mną jest nieprzezwyciężona zaporą – oto samotność cierpienia” (Ricoeur, 1992, s. 57). Cierpienie zrywa internarracyjne nici, dzięki którym historia każdego wpłata się w historię innych. Jest to moment najgłębszej rozpacz, w której ten, kto cierpi, zdaje sobie sprawę z samotności nie do podzielenia. Słowa, które zdarza się, że wtedy wypowiada, wskazują na zranionego, lecz go nie mówią. Dystansu między tym, kto cierpi, a świadkiem cudzego cierpienia nie daje się pokonać.

## 2. Wędrówki doświadczenia – okiem egzystencjalnym i nieegzystencjalnym

Wiedza, która tego, co ją posiadał, nie obchodzi,  
wciska się między treść idei i możliwości jej ożywienia (...).  
To, co kiedyś było życiem, staje się kupą martwych pojęć skorup,  
a one z kolei przedmiotem obiektywnej historii filozofii.  
Dlatego zawsze chodzi o to, by ujmować myśli u ich źródła.  
(K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, s. 49)

Dynamikę podejścia do śmierci – jednej z granicznych sytuacji życia – a w konsekwencji także i utraty bliskiego, można wpisać w dionizyjską i apollińską periodyzację nauk. To, co apollińskie, jest harmonijne, zintelektualizowane i przede wszystkim obiektywne. To, co dionizyjskie, łączy się z emocjami, subiektywnością oraz intuicją. Śmierć zwykle traci na znaczeniu w czasach jasnych, zorientowanych na naukowe poznanie, jak na przykład w renesansie, oświeceniu czy czasach obecnych. Jednakże nawet „w tych dłuższych okre-

sach raptownie powstrzymywanej ekspansji bądź utraty znaczenia – mowa tu o śmierci jako przeżyciu i śmierci jako przedmiocie wypowiedzi – zdarzały się chwile odmiany, czy też kryzysu: mówi się również o drgawkach” (por. Thomas, 2002, s. 19). To zupełnie tak, jakby ów tajony, tłumiony lęk przed śmiercią musiał znaleźć „ujście”, zostać w jakiś sposób skanalizowany, a może nawet poddany procesowi karnawalizacji? Tymczasem, jak dopowiada Louis-Vincent Thomas, „po okresie pozornego kompromisu ze śmiercią, kompromisu, który zdawał się trwały, zawsze nadchodził taki moment, kiedy śmierć osaczała ludzi” (Thomas, 2002, s. 19), stając się istotną i niepokojącą dla schyłku średniowiecza, siedemnastowiecznego baroku czy wieku XIX (por. Thomas, 2002, s. 18). Podobnie i żal za zmarłym czy też przyzwolenie na niego zależy od epoki – podczas gdy średniowiecze czy romantyzm dają przyzwolenie na objawianie bólu i emocjonalności, to epoki jasne mniej chętnie autoryzują zewnętrzne objawy smutku, ceniąc sobie dyskrekcję w jego odczuwaniu.

Poszukując dalej źródeł rozmaitych postaw wobec doświadczenia śmierci, można przywołać Lwa Szestowa, który w jednej ze swoich rozpraw dokonuje rozróżnienia na tradycję jerozolimską i ateńską. Pierwsza zrodzona jest z bólu Hioba i Abrahama, druga ze zdziwienia światem. W konsekwencji różnych początków to, „co dla Aten jest szaleństwem, dla Jerozolimy jest mądrością, co dla Jerozolimy jest prawdą, dla Aten fałszem” (Wodziński, w: Szestow, 1993, s. 14).

Różnią się te dwie tradycje i koncepcjami prawdy, i językiem, który ją wypowiada, inne też są drogi, na których się rozwijają, chcąc rzeczywistość zbadać. Jerozolima szuka prawdy, która, by tak rzec, jest prawdą sytuacji, prawdą relacji ze światem, w jakiej się aktualnie znajduję, o której rozstrzygam i której jednocześnie podlegam. Wystawiona na czas to relacja, płynna, nigdy niezastygająca w kształcie pozwalającym prześledzić jej bieg, opisać go, wyjaśnić, coś dopiero zrozumieć. Jak wszystko, co żywe, zanurzona jest w historii, a koleje jej losu zawsze są wyjątkowe i z reguły różne od naszych prognoz i obliczeń. Poznanie prawdy, która żyje i umiera w sytuacjach następujących po sobie, nie jest więc jej odbiciem, lecz twórczym przemienieniem. „Świat zależy od mojej uwagi i wyobraźni – pisał Mikołaj Bierdiajew – od intencji mojej świadomości (...). Poznane jest stosunkiem bytu do bytu, twórczym aktem w bycie” (Bierdiajew, 2002, s. 29). Jest więc poszukiwanie prawdy, wedle tej tradycji, pytaniem o nią bez ustanku, a ta, o którą się pyta, „jest zawsze u kresu pytania, na drugim brzegu, za ostatnim horyzontem” (Jabès, 2005, s. 89). Taka filozofia, jak pisze Cezary Wodziński, będzie „skazana na nieustanne poszukiwania, jej los – to bezdomność, brak jakichkolwiek trwałych przywiązań i przekonań, ciągły ruch bez żadnego z góry określonego pozytywnego celu, nieprzerwana zmiana punktów obserwacyjnych i metod badawczych” (Wodziński, w: Szestow, 1993, s. 28). A ten, kto tak poznaje, jest tym, który wędruje: doświadczony zdaje sprawę z wędrówek doświadczenia.

Ateny z kolei zajmuje istota, esencja rzeczy. Pielęgnuje ideał obiektywności poznania, a wraz z nim strzeże zasady neutralności wobec rzeczy, które chce zbadać. Jak zauważa tłumacz Szestowa, „w polu widzenia naukowego badania [zanurzonego w tradycji Aten] znajdują się wyłącznie te zjawiska, które można ująć w ogólne prawidłowości, w powtarzające się, uporządkowane za pomocą określonych zasad i praw sekwencji” (Wodziński, w: Szestow, 1993, s. 20). Położenie poznającego podmiotu wobec rzeczy w świecie, które chce poznać, można przyrównać do Stendhałowskiej wizji powieści jako „zwierciadła, które obnosi się po gościńcu”. Ten, kto poznaje, chce oddać rzeczom sprawiedliwość, co w tym wypadku oznacza: ukazać je takimi, jakimi zobaczy je każdy, jeśli powtórzy drogę badania. Można powiedzieć za Szestowem, że prawda, której poszukuje tradycja ateńska, jest bezwzględna – nie ma bowiem względów na tych, którzy jej szukają. Jest taka sama dla wszystkich, spojrzenie cudze jej nie zmienia.

W myśli Martina Bubera także odnajdujemy zestawienie dwóch sposobów doświadczania życia i śmierci. Jak zapisał autor *Opowieści chasydów*:

W dziejach ludzkiego ducha rozróżniam epoki zadowolenia i bezdomności. W jednych człowiek żyje w świecie jak w domu, w drugich żyje w świecie jak na otwartym polu, nie mając niekiedy nawet czterech palików do rozbicia namiotu (Buber, 1993, s. 11).

Dla pierwszej z epok charakterystyczne jest ujmowanie człowieka w perspektywie trzecioosobowej: świat jest światem rzeczy, a człowiek jest rzeczą pośród rzeczy, związaną z nimi na mocy racjonalnych praw, których powszechność i konieczność rozum ludzki rozpoznaje.

Dla drugiej z kolei, człowiek staje się sam dla siebie problemem. Nie pyta już: „kim jestem” jako rzecz pośród innych rzeczy, ale pyta: „kim jestem”, doświadczony tym, co mu się przydarza. Rzeczy i zdarzenia jego „osobistej codzienności” zagadują go, a to, co mu mówią, tego nikt mu nie powie; usłyszy, jeśli im odpowie. Pytając: „kim jestem”, człowiek odpowiada żądaniu chwili; czasem zdarza się, że odpowie tak, iż między nim a rzeczami jego codzienności wydarzy się sens. Sens nigdy nie dany, jedynie rozpoznany – z chwili na chwilę, nigdy na zawsze, zawsze przelotem: „jesteśmy tym czego/ nie mamy// przejściem między tam i/ z powrotem// między nami święto/ *pesach* (Opoczyńska, 2014b).

Można opisać wyróżnione przez Bubera postawy za pomocą metafory drogi i podróżowania: osoba „zadowolona” zna cel oraz kierunek swojej trasy, posiada pewną mapę podróży. Natomiast ten, kto czuje się „bezdomny”, będzie wędrował – w języku francuskim odnajdujemy czasownik, który wydaje się dobrze ujmować charakter owej włóczędzy: *errer*, czyli „błąkać się”,

„wałęsać”, także „błądzić”; to także *aller au hasard, à l'aventure*, czyli podążać za przypadkiem, ku przygodzie, na niepewne.

W rozważaniu sytuacji granicznej również spotykamy się z wartościami Aten i Jerozolimy – czy też filozofii zadowolenia i bezdomności. Sytuację graniczną możemy badać w sposób nieegzystencjalny i egzystencjalny, a tym, co różni te dwie możliwości badania, są pytania, z których biorą początek (Opoczyńska, 2014a). Pierwsza droga próbuje sytuację graniczną opisać i wyjaśnić, czerpiąc z wiedzy zrodzonej poza nią. Pyta więc: co się stało i czym wyraża się to, co się stało, co spowodowało położenie graniczne, co warunkuje jego znoszenie, czy przebywaniem w sytuacji granicznej kierują mechanizmy i jakie. Takie badanie próbuje sprowadzić niecodzienność sytuacji znajdującego się w niej człowieka do sytuacji wcześniej znanych i opisywanych nieraz w języku intersubiektywnie zrozumiałym. Tak badana sytuacja graniczna traci swą wyjątkowość, staje się przykładem szerszego zjawiska, zdarzeniem, które można było przewidzieć, ot: „samochody ciężarowe, których się tu używa, mają zbyt wolno działające hamulce”, a „według statystyk amerykańskich (...) ginie tam rocznie na skutek wypadków samochodowych sto dziewięćdziesiąt tysięcy osób, a czterysta pięćdziesiąt tysięcy odnosi rany” (Musil, 1971, s. 10). Druga z dróg, nazwana tu przed chwilą egzystencjalną, próbuje badać ją niejako z jej wnętrza. To, co nazywa się tu badaniem, przybiera postać poruszenia, które stawia pod znakiem zapytania niewzruszoność tego, kto jeszcze przed chwilą wiedział, że jest i jak jest. Poruszony sytuacją graniczną i nią dosłownie wstrząśnięty nie pyta o nią, ale pyta jej. A może nawet sam jest tą sytuacją pytany. Czego uczy mnie to, co doświadczam, jeśli uczy, i czego oducza, jeśli oducza? O co mnie pyta ta chwila, jeśli pyta? Do czego mnie wzywa, jeśli rozpoznaję płynący z niej głos wezwania? Czy mogę zbliżyć się do oddzielonego ode mnie murem tak, by moja bliskość go nie raniła? Jak mogę to zrobić i czy moja możliwość wyraża się w robieniu czegoś, czy przeciwnie – w zaniechaniu czegoś? Co wreszcie mówi rzeczywistość sytuacji granicznej o świecie poza nią?

Analogiczne do przedstawionej dychotomii wydają się rozważania Barthes'a poświęcone fotografii. Przywołuje w nich dwa sposoby jej odczuwania – jedno, które nazywa *studium*, i drugie, które określa mianem *punctum*. *Studium* oznacza jakąś „dociekliwość, oddanie się pewnej rzeczy, skłonność do kogoś, pewien rodzaj ogólnego wciągnięcia się w coś, krzątanie, oczywiście, ale bez szczególnego zapamiętania” (Barthes, 2008, s. 51). *Punctum* natomiast jest jak „użądlenie, dziurka, plamka, małe przecięcie – ale również rzut kośćmi. *Punctum* jakiegoś zdjęcia to przypadek, który w tym zdjęciu celuje we mnie [*me point*] (ale też uderza mnie, miazdży)” (Barthes, 2008, s. 52). Byłoby więc egzystencjalne badanie sytuacji granicznej rodzajem *punctum*, w którym ten, kto ją bada, jest dosłownie przeszyty cierpieniem

drugiego i z tego miejsca zranienia próbuje go otoczyć troską. *Studium* zaś odpowiadałoby takiemu badaniu, nazwanemu tu nieegzystencjalnym, w którym utrata przydarza się nie temu, kto ją bada. Bada tu ten, kto utratę obserwuje, przypatruje się jej z bezpiecznej oddali, a gdy cierpienie ugodzonego sytuacją graniczną zanadto się przedłuża, czy też wykroczy poza dopuszczalne ramy, jego zainteresowanie nim łatwo przemienia się w zniecierpliwienie. Uznanie za patologiczne tego, czego nie można wyjaśnić lub znieść, bywa nierzadkim wcale śladem takiej postawy.

Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że egzystencjalne spojrzenie, wyrosłe z epok dionizyjskich i bezdomnych oraz z filozofii jerozolimskiej, otwiera drogę do zrozumienia osoby będącej w sytuacji granicznej i każdej innej. Przywołajmy raz jeszcze Jaspersa i powtórzmy za nim, że człowiek jest zawsze człowiekiem w sytuacji, ta zaś nie jest li tylko „rzeczywistością poddaną prawom przyrody, lecz raczej rzeczywistością z a w i e r a j ą c ą w y m i a r s e n s u”; nie jest w swej konkretności „zjawiskiem fizycznym ani psychicznym, ale jednym i drugim zarazem” (Jaspers, w: Rudziński, 1978, s. 186). Dana sytuacja – patrząc na nią niejako z zewnątrz – może go ograniczać bądź otwierać przed nim szerokie pole do działania, to jednak, co jest wspólne każdej z następujących kolejno, to ich nieuchronna nieoznaczoność. To, co oznaczone, mieści się w granicach tego, co może być dane i co podlega prawom przyrody. To, co nieoznaczone, to sens wykraczający poza to, co dane w swej konkretności, niepodlegający żadnym prawom ani rachubom, potencjalnie możliwy, lecz nigdy pewny. Będąc w sytuacji, że jesteśmy wydani jej wszystkim aspektom, tylko w niewielkim stopniu potrafimy pojąć to, co nas doświadcza. Tak jest w sytuacji granicznej, o której mur się rozbijamy, której nie potrafimy ani zmienić, ani wyjaśnić przez odwołanie do czegoś innego; nie inaczej jednak jest w każdej innej. Doświadczony nie potrafi zdać sprawy z tego, czego doświadczył, świadek doświadczenia jest nieuchronnie niewierny. Przywołajmy raz jeszcze Bubera:

To, co mnie spotyka, jest zagadywaniem mnie. Zdarzenie świata, jako to, co mi się przydarza, jest zagadywaniem mnie (...). To, co spotyka mnie, coś mi mówi, ale co mówi, tego nie powie mi żadna tajemna wiedza, gdyż jeszcze nigdy dotąd nie zostało to powiedziane i nie składa się z głosek, które byłyby kiedykolwiek wyartykułowane. Jest to coś niewytłumaczalnego jak i nieprzekładalnego, coś, czego nie jestem w stanie wyjaśnić sobie ani zrozumieć; nie jest to nawet Coś, zostało to przecież włączone w moje życie, nie jest doświadczeniem, do którego można wrócić pamięcią niezależnie od kontekstu; pozostaje wciąż zagadnięciem owej chwili, od niej nieoddzielnym, pytaniem pytającego, które domaga się odpowiedzi (Buber, 1992, s. 218–219).

W *Lekcjach ciemności* Dariusz Czaja zastanawia się nad tym, „jak opisać to, czego opisać się nie da? Jak wyrazić to, co zdaje się niewyraźne, i co wypada poza krąg rzeczy znanych? Że to się stało – wiemy, ale c o tak napraw-

dę się wydarzyło – tego wciąż nie wiemy” (Czaja, 2009, s. 53). Nie spieszymy się z odpowiedzią – raz jeszcze spójrzmy w tę przepaść, która oddziela doświadczenie od spojrzenia. Edmond Jabès pisał:

Istnieje oczywiście przesunięcie między chwilą, w której odczuwamy cierpienie, a tą, w której zdolni jesteśmy je wyrazić. Musi się w jakiś sposób dojść do tego, aby wydostać się z siebie i zobaczyć okiem obcego, jak czyni to na przykład lekarz badający chorego. Dopiero po wydaniu diagnozy „pan cierpi” wcielamy się na powrót we własną skórę i odczuwamy rzeczywiste cierpienie (Jabès, 2005, s. 136).

Przepaść między tym, kto doświadcza sytuacji, a jej świadkiem nie jest do zasypiania, toteż próby jej zniesienia słowem „rozumiem”, „wiem, jak to jest”, ulatują z wiatrem nieprzyjęte. „Szukasz [wtedy] po omacku w ciemności. Strach otacza cię jak mur, nie da się zajrzeć na drugą stronę. Tylko z opowieści innych wiesz, co się za nim znajduje. Składa się z niedoświadczonych słów: ze słów, które nie wiedzą, o czym mówią” (Thomése, 2011, s. 13). Jeśli więc nie słowem niedoświadczonym, to czym dać znać, że się jest i się czuje obecność drugiego za przepaścią? Sobą zaświadczyć obecność. Jak?

### 3. (Twoja) śmierć jako (moja) sytuacja graniczna

... na pół masztu  
Gdy umrze nam ktoś bliski, to odnosimy  
wrażenie, że w wydarzeniach następnych  
miesiący jest coś takiego, co mimo że chętnie  
byśmy to z nim dzielili, mogło zająć tylko  
wskutek jego nieobecności. Na koniec  
pozdrawiamy go w języku, którego on już nie rozumie.  
(W. Benjamin, *Ulica jednokierunkowa*, s. 47)

Karl Jaspers zauważa, że „jako fakt obiektywny dotyczący bytu empirycznego śmierć nie jest jeszcze sytuacją graniczną” (Jaspers, w: Rudziński, 1978, s. 198), z kolei Czesława Piecuch precyzuje: „śmierć stanowi sytuację graniczną nie jako fakt obiektywny, który wyraża zwrot: umiera się, lecz tylko jako własna śmierć lub najbliższego człowieka” (Piecuch, 2007, s. 39). Podobne przeczucie możemy odnaleźć u Vladimira Jankélévitcha, który w swoim dziele *La mort* wskazuje na to, że śmierć może być rozumiana jako *w y d a - r z e n i e*, na przykład zanotowane przez kronikarza w gazetowej rubryce, czy też jako zjawisko uniwersalne, które może być poddane badaniom (por. Jankélévitch, 1993, s. 43–76). Francuski filozof jednocześnie zakłada, że „owo

zdarzenie nie przypomina żadnego z innych zdarzeń empirycznych; zdarzenie to przerasta wszystkie zjawiska naturalne, jest wobec nich niewspółmierne” (Jankélévitch, 1993, s. 45). Zatem z jednej strony możemy mówić o globalnym wymiarze śmierci – każdy musi umrzeć bez wyjątku. Z drugiej strony śmierć, wkraczając w życie konkretnych osób, jest wyjątkowa w tym sensie, że jedyna i niesprowadzalna do niczyjej innej. Nieporównywalna z innymi, dlatego mógł poeta powiedzieć, że „każdy umiera pierwszy” (Ionesco, cyt. za: Jankélévitch, 1993, s. 46).

Jankélévitch wyodrębnia trzy rodzaje śmierci – śmierć w pierwszej, drugiej i trzeciej osobie, zauważając, że o fenomenie śmierci można rozmaicie mówić. Każdy opis jest inny i zwraca się ku różnej wrażliwości. Francuski myśliciel dostrzega, że „śmierć w trzeciej osobie jest śmiercią w ogóle, śmiercią abstrakcyjną i anonimową lub też śmiercią czystą, jeśli rozważa się ją bezosobowo i pojęciowo, tak jak o swojej chorobie myśli lekarz, gdy studiuje swój przypadek i stawia sobie diagnozę (...)” (Jankélévitch, 1993, s. 65). Według Jankélévitcha „człowiek racjonalny, rozumny jest zarówno wewnątrz śmierci, jak i na zewnątrz niej, wydostaje się poza nią, kiedy o niej myśli” (Jankélévitch, 2005, s. 47). Oznacza to, że gdy rozważa o śmierci, sytuuje się niejako poza nią, pojmując śmierć jako problem. Ale „jednocześnie znajduje się wewnątrz jej porządku” (Jankélévitch, 2005, s. 47), przy czym pozostając wewnątrz, staje wobec tajemnicy. W perspektywie trzecioosobowej śmierć nie dotyka mnie bezpośrednio, nie zagraża mi w żaden sposób, mogę o niej słyszeć, pisać czy też zajmować się nią jak każdym innym przedmiotem mojej myśli. O takiej śmierci, gdy pytam o to, czy w naszej codzienności jest obecna, mogę usłyszeć: *Na pewno się mówi o jakichś śmierciach, które wydarzyły się wskutek katastrof, wojny, wylicza się zmarłych, te ofiary w cywilach na przykład... O czymś takim na pewno się mówi w mediach, no i od czasu do czasu, kiedy jakaś ważna osobistość odejdzie, to też się wtedy o tym wspomina...* (3.01.2013).

Jeśli jednak przyjąć, że „trzecia osoba jest zasadą spokoju, to pierwsza osoba jest niewątpliwie źródłem strachu. Jestem osaczony. W pierwszej osobie śmierć jest tajemnicą, która dotyczy mnie bardzo osobiście, która ogarnia mnie w całości, tzn. w mojej nicości” (Jankélévitch, 1993, s. 66); śmierć pierwszoosobowa to m o j a śmierć. Thomas zauważa, że „zderzamy się tutaj z pewną banalną prawdą: nie mogę mówić o mojej śmierci, jeśli jestem jeszcze żywy, a tracę możliwość mówienia o niej właśnie z chwilą, gdy umieram” (Thomas, w: Cichowicz, Godzimirski, 1993, s. 164). Moja śmierć, chociaż wiem, że musi kiedyś nastąpić, jest jednocześnie tym, w co nie wierzę. „Kaj rzeczywiście jest śmiertelny i musi umrzeć, ale nie ja, Wania, Iwan Iljicz, z moimi uczuciami, myślami” (Tolstoj, w: Chmura, 2007, s. 32). Jankélévitch, komentując ów paradoks, pisał: „nawet tym, którzy umierają w swoich łóż-



kach, fakt śmierci zawsze ujawnia dodatkowo coś niewytłumaczalnie nowego wobec ogólnego prawa umieralności, w którym owo coś było jednak i tak zawarte” (Jankélévitch, 1993, s. 52). Przecież nawet jeśli wiem, że umrę, to nie znaczy, że rozumiem mój los, zwyczajnie ciężko mi w to uwierzyć; *tak sobie myśle, że człowiek jest ogólnie tak złożoną istotą, ma tyle tych swoich przemyśleń, tyle marzeń, fantazji jakichś i tak dalej, tyle się wokół niego dzieje, że po prostu niewyobrażalne jest to dla mnie, że w momencie wszystko znika...* (3.12.2012).

Jest też jednak tak, jak czytamy u Jaspersa: „śmierć jako wydarzenie istnieje tylko jako śmierć kogoś innego. Moja własna śmierć jest dla mnie *n i e d o ś w i a d c z a l n a*. Mogę doświadczać tylko czegoś ze względu na nią” (Jaspers, w: Rudziński, 1978, s. 202). Śmierć przekracza granice mojej wyobraźni, w dosłownym sensie tego słowa jest niewyobrażalna i jako taka musi budzić mój strach, który czasem próbuję złagodzić, snując myśli na temat tego, co kiedyś będzie. Chcę ją widzieć oddaloną ode mnie w czasie, jako śmierć ze starości: *w podeszłym wieku najdzie mnie i będzie coraz bardziej uciążliwa... nie wiem czy to serce, wątroba czy nerki, no i w pewnym momencie mogę umrzeć. Z tego, co wiem, to w mojej rodzinie często serce jest tym narządem, który dość szybko wysiada...* (3.12.2012). O takim znużeniu pisał również Jankélévitch, choć wiąże się ono dla niego nie tylko z fizycznym zużyciem organizmu, ale także z „narastaniem ciężaru wspomnień, człowiek jest istotą myślącą, nie może przestać myśleć, jest istotą świadomą, nie może wyzbyć się świadomości. Patrzy na swoje życie, ogląda je z lotu ptaka, rozmyśla” (Jankélévitch, 2005, s. 21).

Kiedy natomiast myślę o śmierci, to *najczęściej to jest parę zdań i dużo zadumy* (6.01.2013), bo też i jak przełożyć tę mieszaninę uczuć, kiedy myślimy o śmierci. Staram się też czasem do niej przybliżyć, *jakoś ośwoić, chociaż bardzo niewprawnie, może przez rozmowę z moją mamą, (...) pytam jej, czy ona się boi śmierci, ona już ma 64 lata (...), jest starszą osobą, już trochę chorą. Jej śmierć, jeśli chodzi o zużycie organizmu – jeśli nic gwałtownego nie nastąpi – jest pewnie szybsza niż moja i ona mówi, że się jej nie boi i bardzo naturalnie do tego podchodzi, może dlatego, że pochowała dużo osób bliskich sobie. No i jest osobą bardzo pogodną (...) i chyba przez to, przez jej mądrość próbuję troszkę ośwoić swój strach; to, że ona się nie boi, sprawia, że ja się trochę mniej boję* (6.01.2013).

O ostatnim, trzecim wymiarze śmierci Jankélévitch pisze: „między anonimowością trzeciej osoby a tragiczną subiektywnością pierwszej pojawia się pośredni i w pewien sposób uprzywilejowany przypadek drugiej osoby”, precyzując, że:

między śmiercią kogoś innego, która jest odległa i obojętna, i śmiercią własną, która należy do naszego bytu, jest bliskość śmierci kogoś dobrze nam znanego. „Ty” uosa-

bia w gruncie rzeczy Innego, pierwszego z wszystkich innych, innego, bezpośrednio innego, nie, mnie pozostającego w styczności ze mną najbliższą granicą inności. Tak samo śmierć kogoś nam drogiego jest *prawie* jakby naszą śmiercią, prawie tak rozdzierającą jak nasza własna: śmierć ojca lub matki jest prawie naszą śmiercią i w pewien szczególnie sposób jest rzeczywiście śmiercią własną; ten, którego nie sposób pocieszyć, opłakuje tego, którego nie sposób zastąpić (Jankélévitch, 1993, s. 69).

Taka śmierć dotyka mnie i brutalnie wkracza w bezpieczną przestrzeń codzienności. W etymologii włoskiego terminu oznaczającego żałobę – *lutto* czy francuskiego *deuil* odnajdujemy ślady owego cierpienia, które nas łamie i rozrywa (por. di Nola, 2006, s. 89). Śmierć bliskiego jest kresem kogoś, kogo kocham, kto jest mi drogi i jest dla mnie jeden j e d y n y, jedyny na świecie, nie ma bowiem drugiej t a k i e j osoby. I jak czytamy w *Chwilach westchnienia* Anne Philippe: „byłeś moją najpiękniejszą więzią z życiem. Stałeś się moim poznaniem śmierci” (Philippe, 1968, s. 33).

Jaspers, pisząc o śmierci jako sytuacji granicznej, również odróżnia „moją własną śmierć” od „śmierci najbliższej osoby”, czyli „ukochanego człowieka, z którym pozostaję w stosunku komunikacji” (Jaspers, w: Rudziński, 1978, s. 200). Utrata bliskiej osoby „jest najgłębszą rysą w obiektywizującym się życiu” (Jaspers, w: Rudziński, 1978, s. 20). Jak dopowiada niemiecki filozof:

zostałem sam, ponieważ nie mogłem pójść za umierającym, zostawiając go samego w ostatnim momencie. Niczego nie można przywrócić; jest to kres na zawsze. Do umierającego nie można się już zwracać; każdy umiera w samotności; zarówno dla umierającego, jak dla tego, który pozostaje, samotność w obliczu śmierci wydaje się zupełna. Ostatnim bezradnym wyrazem komunikacji z umierającym – póki istnieje świadomość – jest fakt bycia razem, ból rozstania (Jaspers, w: Rudziński, 1978, s. 20).

#### 4. O tobie bez ciebie – dialogiczne rozumienie utraty

„Ja” jest cudem „Ty”.  
 „To wypływa z pewnej logiki – powiedział: «Ja», aby wskazać «Ty»,  
 «Ty», aby usprawiedliwić «Ja» i «On», aby zniknąć.  
 (E. Jabès, *Księga dialogu*, s. 33)

Nie ma czasu teraźniejszego. Jest przeszłość nawiedzana przez  
 przyszłość i przyszłość rozdarta przeszłością.  
 (E. Jabès, *Księga dialogu*, s. 33)

Tadeusz Gadacz zwraca uwagę na podstawową dla filozofii dialogu zasadę dialogiczną, „zgodnie z którą człowiek staje się Ja, osobą, tylko w spotkaniu

z Ty” (Gadacz, 2009, s. 507), z czego można wywnioskować, że bycie danej osoby jest zawsze «współbyciem» (por. Gadacz, 2009, s. 507). Bogdan Baran we wprowadzeniu do *Filozofii dialogu* ujmując moment relacji dialogicznej jako wsparty „na przemowie i odmowie. Ty mówisz do mnie, ja od-mawiam, odpowiadam” (Baran, 1991, s. 13). Wobec tego relacja opiera się na swego rodzaju odwzajemnieniu: ja zwracam się ku tobie, kieruję się w twoją stronę, a ty w moją. Jak dopowiada filozof, można wyróżnić dwie dialogiczne orientacje – w zależności od sposobu pojmowania relacji między ja i ty. Jedna powiązana jest bardziej z religijnym wymiarem, druga natomiast uzależnia moją tożsamość od wezwania przez inne ty. Śladem tej drugiej będziemy teraz podążać.

Jeśli przyjmiemy, że ten, do którego się zwracam, mówiąc „ty”, mnie (do)określa, to gdy owego ty zabraknie, bo zabierze go śmierć, stracę też część siebie, która budziła się do życia w odpowiedzi na jego wezwanie. Jak zauważa jedna z postaci zaludniających świat Edmonda Jabès, śmierć „jest być może pustym zaułkiem za rogiem ruchliwej ulicy, w którym pobrzmiwa echo przerwane dialogu” (Jabès, 2010, s. 39). Skoro „tylko ty mnie widziałeś, tylko ja widziałam ciebie” (Philippe, 1968, s. 6), to jak mogę odnaleźć siebie, gdy ciebie już nie ma?

Eugen Rosenstock-Huussy ujmując swoje rozważania jako „dianomikę”. Jest to swego rodzaju

nauka o dialogiczności imienia. Już w najwcześniejszym dzieciństwie szeroko pojęte imię jako wezwanie stanowi pierwsze w miarę świadome przeżycie człowieka. W dwojakim więc sensie ty poprzedza ja: zagadnięcie, wezwanie mnie moim imieniem, a więc wezwanie o treści „ty”, wyprzedza wszelkie inne doświadczenia, a ponadto dopiero fakt, że ktoś mówi do mnie „ty”, pozwala mi zidentyfikować siebie jako ja (Baran, 1991, s. 19).

To ty zagadujesz mnie moim imieniem, nikt inny nie potrafi mnie tak wywołać, ponieważ wywołując mnie, przywołujesz też wspólny nam świat, pewną przestrzeń, w której wydarza się coś niepowtarzalnego i jedyne. A gdy ciebie zabraknie? Co wtedy? Czy razem z tobą zniknie nasz wspólny świat? Czy to będzie jedyna utrata?

Dla Bubera świat może mieć dwojakie oblicze (por. Buber, 1992, s. 39): może się wyrażać przez parę słów „Ja–To”<sup>2</sup>, która będzie postawą doświadczenia, lub postawę „Ja–Ty” dokonującą się w relacji lub spotkaniu (por. Gadacz, 2009, s. 569; Buber, 1992, s. 39–41). Jednak jak precyzuje Gadacz, „Ty jest tym, co samo może zagadnąć lub być zagadnięte, nie może być przedmiotem rozmowy. Kiedy staje się przedmiotem rozmowy, przemienia się w «To».

---

<sup>2</sup> Różne są tłumaczenia owych podstawowych słów: u Jana Doktora spotykamy się z parą słów „Ja-Ono”, z kolei Tadeusz Gadacz sugeruje jako bardziej adekwatną parę „Ja–To”.

Inne jest zatem Ja z doświadczenia «Ja-To», a inne z relacji «Ja-Ty» (Gadacz, 2009, s. 570). Zatem postawa „Ja-Ty” nie ma w sobie stałości, jest ulotna i przeplata się z postawą „Ja-To”, czy też wyłania się z niej raz na czas, za każdym razem stając się inną.

Przybliżając refleksję żydowskiego myśliciela, Baran precyzuje charakter spotkania, które

wydarza się właśnie jako współczesność, współczesowość stojących naprzeciw siebie nawzajem Ja i Ty. Charakter współczesności relacji Ja-Ty jest dla dialogiki bardzo istotny, pojmowany zwykle jako „mgnienie”, „chwila” czy „moment”. Związany jest z „niepowtarzalnością i nieprzedmiotowością bezpośredniego kontaktu z innym” (Baran, 1991, s. 15).

W relację zatem jest już wpisany jej kres. Jest chwilą i jako chwila zawsze jest jedyna i niepowtarzalna. „Jesteśmy tu przelotem i chwilą jest nasze życie dane we fragmentach” (Opoczyńska, 2014b). Również Gadacz przywołuje podobne rozumienie spotkania jako „wydarzenia, którego nie da się ani przewidzieć, ani wydedukować z żadnych danych. W spotkaniu dana jest właśnie owa wyjątkowość Ja i Ty” (Gadacz, 2009, s. 507). Spełniając się w momencie, jest czymś wyjątkowym, więc *może łatwiej chwytając te rzeczy, wiedząc, że taka chwila się nie powtórzy?* (6.01.2013). A skoro to, co żyje, musi umrzeć, *to myślę o śmierci jako o takim nieuchronnym koszcie życia* (6.01.2013).

Dla Anne Philippe śmierć także jest spotkaniem, choć takim, które pozostaje „nieuniknione, a zarazem zawsze nieudane, skoro jej obecność oznacza to, że nas już nie ma” (Philippe, 1968, s. 8). Jej obecność zwiastuje również naszą przerwana rozmowę. W *Księdze dialogu* odnajdujemy pytanie: „Co zamyka się w tym, co otwarte?”, na które mędrzec odpowiada: „Być może to, co nie zamknięte, dokładnie w chwili, kiedy zostało zaskoczone” (Jabès, 2010, s. 38).

Kiedy ja i ty stanowi my, arystotelesowska reguła tego, że *c a ł o ś ć j e s t c z y m ś w i ę c e j n i ż s u m ą c z ę ś c i* przestaje być już tak beznamietna. Jak zanotowała Philippe: „byliśmy dwoma dźwiękami tej samej fugi i nic nie mogło temu przeszkodzić. Istniałeś ty, ja i «my», którzy nie byliśmy już tylko tobą i mną, my, którzy byliśmy czymś więcej” (Philippe, 1968, s. 35). Gadacz zwraca uwagę, że „ideałem relacji jest wspólnota. Nie jest ona bezosobowym My, w którym znika odrębność Ja i Ty, lecz ich więzią” (Gadacz, 2009, s. 571). Kiedy wydarza się „my”, to wiemy już, że „w oparciu o naszą miłość potrafimy budować” (Philippe, 1968, s. 19). Nasze „spotkanie wydarza się dzięki słowu (mowie), a jego wyrazem jest miłość” (Gadacz, 2009, s. 507).

Możliwość współbycia w formie „my” realizuje się poprzez różnicę, ponieważ relacja jest możliwa tylko między tym, co nie jest tożsame z sobą. Wyraziście ujmuje to Roland Barthes w *Dzienniku żałobnym*, notując 1 maja 1979 roku: „nie byłem taki jak ona, ponieważ z nią (w tym samym cza-

sie) nie umarłem” (Barthes, 2013, s. 248) i nie mogłem umrzeć. Dla Bierdiajewa, „człowiek jest o s o b ą, a osoba jest tajemnicą” (por. Gadacz, 2009, s. 415). Jak pisał w *Autobiografii filozoficznej*: „tajemnica osoby, jej jedyność, nie może być przez nikogo zrozumiana do końca. Osoba ludzka jest bardziej tajemnicza niż świat” (Bierdiajew, w: Gadacz, 2009, s. 415). Rosyjski filozof dokonuje także rozróżnienia na ja i osobę, gdzie „ja, indywiduum, jest kategorią naturalistyczną, osoba natomiast jest kategorią duchową” (por. Gadacz, 2009, s. 415). I mimo że „płynę u twego boku w cieplej, przezroczystej wodzie, czekam, aż ukażesz się w drzwiach uwieńczonych glicynią. Mówisz mi «dzień dobry», znam twoje sny, twoją pierwszą myśl na polance świadomości, a przecież dalej jesteś tajemnicą” (Philippe, 1968, s. 32). Jesteś i pozostaniesz. Po twojej śmierci nie umieram, ale świat także nie umiera, mimo że „tego popołudnia uważałabym za słuszne i normalne, aby w chwili kiedy ty oddasz światu swój ostatni oddech, ziemia otworzyła się tutaj i pochłonęła wszystko” (Philippe, 1968, s. 20). Wszystko toczy się swym spokojnym rytmem i chociaż „mamy już nie ma, to głupie życie trwa” (Barthes, 2013, s. 140). Czasem tylko zbuntuję się i zmęczony odwieczną obojętnością rzeczywistości obetnę „kwiaty w naszym odizolowanym ogrodzie, tu, na górze, przyciąłem pąki, przecież muszę coś zrobić, nie może nadal być po prostu tak, jakby nic się nie zmieniło. Wszystko puszcza liście, nie da się tego zmienić” (Thomése, 2011, s. 9), a ponieważ świat istnieje tak, jakby nie zauważał mojej straty, od tej pory moja relacja z nim będzie inna, gdyż

podobnie jak miłość, żaloba uderza w świat, w towarzystwo, irrealnością, natęctwem. Stawiam opór światu, cierpię od tego, czego ode mnie żąda, od jego żądania. Świat powiększa mój smutek, moją oschłość, moje zagubienie, moją irytację etc. Świat mnie przygnębia (Barthes, 2013, s. 139).

Nieodłącznym i wiernym towarzyszem utraty ciebie jest cisza, nie odpowiadasz mi już. Kiedy cię zagaduję, pozostaję bez odpowiedzi. „Począwszy od tego milczenia. Ostatniego milczenia. Nieprzekraczalna granica” (Jabès, 2010, s. 63); wiem, że już nigdy więcej mi nie odpowiesz, tak jak to kiedyś bywało. Philippe pisała po śmierci męża, że „milczenie pokoju krzyczy głośniejsze niż każdy zgłęb. Oto chaos w głowie, panika w ciele” (Philippe, 1968, s. 24). „Bez wątpienia jest cicho, lecz to niewłaściwa cisza”, bo zapowiada twoją ostateczną nieobecność. Dla Jabès’a „cisza kojarzy się z bielą, nigdy z czernią żałoby. Czern to nadmiar ciszy. Ma ciężar nadmiaru” (Jabès, 2010, s. 57). Niekiedy zdarzy się, że „minuta ciszy po umarłych czasem do późnej nocy trwa” (Szyborska, 1979, s. 26).

Trudne jest dla mnie to, że „śmierć innych nie zakłóca ciągłości mojej percepcji. Śmierć innych jest bolesna i druzgocąca właśnie z tego powodu” (Bauman, 1998, s. 7). Socjolog pisał w krótkim wstępie do książki *Śmierć*

*i nieśmiertelność. O wielości strategii życia, że „mogę się lękać śmierci kogoś innego o wiele bardziej niż mojej (...), ale jest tak tylko dlatego, że wiem, iż po tej śmierci będę musiał stanąć w obliczu szczególnej nicości, pustki wywołanej odejściem ukochanej osoby, pustki, której nie chcę dostrzegać, ale która nieuchronnie i z całą przerażającą wyrazistością będzie dostrzegalna”* (Bauman, 1998, s. 7). Według Thomasa „śmierć kogoś drugiego nie tylko przypomina mi, że ja również muszę umrzeć – jest ona także po trosze moją własną śmiercią. Jest moją śmiercią tym bardziej, im bardziej ten drugi był dla mnie kimś wyjątkowym i niezastąpionym” (Thomas, w: Cichowicz, Godzimirski, 1993, s. 170).

Dla Philippe „czas przeszły: czas śmierci” (Philippe, 1968, s. 58). Podobnie odczuwa Barthes. W *Dzienniku żałobnym* notuje datę 29 października, a pod nią: „w zdaniu: «Ona już nie cierpi», do czego, do kogo odsyła «ona»? Co znaczy ta terazniejszość?” (Barthes, 2013, s. 27), jak ona jest? Bo kiedy powiem czy napiszę: „ON BYŁ, co należy rozumieć: nie będzie już nigdy więcej. Skończone. Wykreślone. Możecie bić głową o mur, krzyczeć, skamienieć, zachowywać się, jakby nic nie zaszło, gryźć, modlić się, buntować, nie zgadzać – nie zmienicie nic: on był, a więc jego już nie ma” (Philippe, 1968, s. 59). Język okazuje się niewystarczający, utrata go rozbija, nie mieści się w nim, nie potrafi udźwignąć doświadczenia. To „wydarzenia sprawiły, że język, że wszystko stało się nijakie. Żadne słowo nie zachowało swojego znaczenia” (Thomése, 2011, s. 27–28).

Cierpienie utraty nie znajduje imienia. Osierocony w świecie, który już nigdy nie będzie, jakim go znał, nie może mówić, bo mówić to czynić, a cierpieć wtedy to nie móc nic czynić, więc także nie móc oddalić się od własnych doświadczeń na odległość słowa. Ból utraty pogrąża tego, kto ją przeżył, w samotności wygnańca, którego opuszcza nawet własny język (por. Opoczyńska, w: Straś-Romanowska, Bartosz, Żurko, 2010, s. 279).

„Nie można być osobą bez innej osoby. Osoba (Ja) staje się sobą dopiero w relacji do innej osoby (Ty)” (por. Gadacz, 2009, s. 570). Toteż gdy zabraknie tego, do którego mówię „ty”, tylko inne ty może mnie przywrócić do życia. Niekiedy wystarczy czyjaś dyskretna obecność w trudnej chwili. Jej świadomość bywa kojąca, bo czasem dobrze, by inne osoby *były po prostu, trzeba być, trzeba milczeć nawet, podawać chusteczkę, ramię, przytulić, położyć do łóżka* (6.01.2013). *Nieraz wsparcie można okazać za pomocą gestu: jedna rzecz, która właściwie utknęła mi z pogrzebu w pamięci, to że jak wszyscy tam przechodzili koło grobu i składali nam kondolencje, to jak szedł, właściwie nie. To nie jest mój chrestny, taki dalszy wujek, pamiętam, że mnie przytulił, to była chyba w ogóle pierwsza osoba, która mnie tuliła od tamtego czasu, od śmierci dziadka; pamiętam, że też go objąłem i pamiętam, że tak go aż nienaturalnie mocno ścisnąłem i wtedy poczułem, że jeszcze takie resztki tego żalu,*

*które po mnie spływały, w tym uścisku chyba wypłynęły... Aż się zdziwiłem, że tak mnie to naszło, tak że to nie było takie poklepanie po plecach w stylu dziękuję za kondolencje, tylko naprawdę jakoś tak... nie wiem, może było mi to potrzebne... nie wiem...* (3.12.2012).

Kiedy już wiem, że ciebie nie ma i nie będzie, zanurzam się w nowy świat. Czasem tylko coś przypomni mi ciebie, zwróci, a zaraz potem bolesną świadomość utraty. Barthes notuje:

dzisiaj wieczorem głupi i wulgarny film, *One Two Two*. (...) Ogólnie rzecz biorąc, film niczego mi nie przypomina. Lecz nagle wstrząsa mną pewien szczegół dekoracji: mówiąc najprościej, zwykła lampa z plisowanym abażurem i wiszącym wyłącznikiem. Mama zrobiła taki sam – korzystając z techniki batik. Nagle cała staje mi przed oczami (Barthes, 2013, s. 138).

W mojej samotności napotkam „dni, kiedy muszę na siebie uważać, kiedy nie mogę sobie ufać. Wiem, że czyha na mnie otchłań. Muszę być bez przerwy czymś zajęta. Udać mrówkę. Nie wolno mi myśleć” (Philippe, 1968, s. 23). Barthes zapisuje: „teraz już wiem, że moja żałoba będzie chaotyczna” (Barthes, 2013, s. 43), a niespełna rok później odnotowuje „każdemu jego własny rytm zgryzoty” (Barthes, 2013, s. 176). *Nie życzę sobie, by moja rozpacz była ujmowana w jakieś sztywne ramy i nie wiem, czy się mieszczę w normie, aczkolwiek chyba nie chcę, chyba chcę na swój sposób te wszystkie rzeczy przeżywać* (6.01.2013).

## 5. Próby komentarza

Smutne popołudnie. Szybkie zakupy. U cukiernika (błahostka) kupuję ciastko migdałowe. Obsługując klientkę, mała kelnerka mówi *Voilà*. Używałem tego słówka, przynosząc coś mamie, kiedy się nią opiekowałem. Pewnego razu, już pod koniec, półprzutomna, powtórzyła to *Voilà* niczym echo (je suis là, słowo, które mówiliśmy sobie przez całe życie).

To słowo wypowiedziane przez kelnerkę sprawia, że do oczu napływają mi łzy. Płacę długo (powróciwszy do pustego mieszkania). Tak mogę ująć mą żałobę.

Nie ma jej bezpośrednio ani w samotności, ani w świecie empirycznym etc.; dysponuję tutaj pewną swobodą, opanowaniem, które sprawiają, że ludzie wierzą, że cierpię mniej, niż mogliby przypuszczać. Żałoba jest tam, gdzie następuje rozdarcie miłosnej relacji, tego „kochaliśmy się”. Punkt najbardziej palący w punkcie najbardziej abstrakcyjnym...

(R. Barthes, *Dziennik żałobny*, s. 49)

Kiedy tracimy kogoś bliskiego, to właśnie „nieobecność staje się tutaj odmianą obecności” (Thomas, w: Cichowicz, Godzimirski, 1993, s. 167). Z tą n i e o b e c n o ś c i ą musimy się oswoić, by móc dalej żyć. Barthes pod datą 11 czerwca 1978 notuje: „popołudnie z Michele, porządkowanie rzeczy mamy. Z początkiem dnia przeglądanie jej zdjęć. Straszna żałoba zaczyna się na nowo (choć nigdy się nie skończyła). Rozpoczynać bez odpoczynku. Syzyf” (Barthes, 2013, s. 153). Jeśli ujmiemy utratę jako doświadczenie życia od niego nierozłączne, to okazuje się, że ten, kto utracił, żyje odtąd i na zawsze w kręgu jej oddziaływania. Pustka po drugim nie zapełnia się nigdy i może nie powinna, jeśli utracony ma pozostać tym, kim był: osobą nieprzechodnią, czyli nie do zastąpienia. Kiedy ty umierasz, nadal pozostajesz w moich myślach, wspomnieniach i na fotografiach. Twoja nagła nieobecność ciąży mi niczym kamień zawieszony na szyi (por. Barthes, 2013, s. 119). Kamień – znak twojej nieobecności – paradoksalnie poświadcza też twoją obecność. Byłeś i będziesz; póki ja będę. „Próbowała zmyć z włosów ślady łez/ teraz gdy pisze/ są pewnie na dnie oceanu/ albo stały się chmurą albo/ kroplą rosy wysychającą na wietrze/ nigdy nie dowie się / dokąd odchodzą/ i czy istotnie/ w każdym czasie wciąż płyną/ zanim zniknie” (Opoczyńska, 2014b).

Barthes nie zgadza się z pewnym powszechnym przekonaniem, że żałoba zaciera powoli ból (por. Barthes, 2008, s. 145); pisarz uważa, że „czas eliminuje tylko bezpośrednio uczucie utraty (nie płacę), to wszystko. Jeśli jednak chodzi o całą resztę, wszystko trwa bez zmiany” – i jak pisze dalej: „przecież nie utraciłem Obrazu (Matki), ale byt, i nawet nie byt, lecz jakość (duszę): nie niezbędną, lecz niezastąpioną. Mogłem żyć bez Matki (wszyscy to czynimy wcześniej czy później), ale to życie, które mi pozostało, będzie na pewno do końca nie-do-zakwalifikowania (bez jakości)” (Barthes, 2008, s. 145–146). Jeżeli „(...) koniec końców, to z powodu braku podejmuje się decyzję pisania, mówienia” (Jabès, 2005, s. 83), to po twojej śmierci mogę tylko zapisywać kolejne strony, które na zawsze pozostaną świadectwem twojej nieobecności.

Edmond Jabès, w jednej ze swoich opowieści zauważa, że w słowie *commentaire* (komentarz) żyją inne słowa: *comment taire*. W tłumaczeniu na język polski układają się w pytanie: jak milczeć?

Próby pisania utraty, będące efektem wcześniejszych wobec nich doświadczeń utraty, w tym prób jej mówienia i mówienia o niej, w sposób niezaplanowany doprowadziły do miejsca, w którym pytanie z początku: „jak badać utratę i czy trzeba?” zmienia się w inne: „jak ją milczeć?”

Nie jest ta przemiana znakiem kapitulacji wobec prób zbliżania się do doświadczenia utraty i jej mówienia. Przeciwnie, jak sądzimy, jest podjęciem wyzwania stojącego przed każdym, kto jako świadek utraty chce o niej za-



świadczyc. Nasza obecność przy drugim, który utracił na zawsze – przypomnijmy: utracił nie tylko drugiego, i nie tylko siebie z nim dzielonego, ale i świat, który żył dzięki ich więzi – nie przywróci do życia tego, co już umarło. Jeśli jednak wciąż mamy nadzieję na życie po śmierci, trzeba ją czerpać ze źródeł, z których bije. Każde inne będzie, by tak rzec, zatrute; jego gorzki smak znają dobrze ci, których darmo pocieszano.

Ponieważ życie osoby jest nie do pomyślenia bez życia innej osoby, toteż pierwszym źródłem, do którego się zwracamy z nadzieją i po nadzieję, jest miejsce fizycznie dzielonej przestrzeni pomiędzy nim a nami. Świadomość tego, że zajmują je osoby do siebie niesprowadzalne i względem siebie nieprzechodnie (ja nie mogę postawić się na twoim miejscu, tak jak i ty nie możesz być na moim), a ponadto tego, że to, co dla każdej z nich widoczne, jest jedynie fragmentem świata, który potrafi dostrzec, nie zaś całym światem, prowadzi do wniosku, że pierwszym słowem, jakie może paść w tej przestrzeni istotnie nieoznaczonej, jest słowo milczenia. Milczę, a więc daję znak, że ciebie zauważam. Otwieram się na ciebie i czekam. Nie czekam na coś, ale na ciebie czekam. Wiem, że nie myślisz teraz o mnie i nie do mnie chcesz mówić (jeśli w ogóle mówić chcesz i potrafisz). Wiem też, że innego głosu nasłuchujesz niż mojego, a każdy niebędący nim rani cię boleśnie nieobecnością, którą mówi. Tym bardziej czekam i tym bardziej milczę. Moją troską nie jest, by dość do głosu, a tym bardziej do słowa. Co innego mnie trapi: chcę czekać cierpliwie, choć wiem, że moja cierpliwość jest tu wystawiona na próbę. Pochodzę bowiem ze świata, któremu się spieszy i znam dobrze jego prawdy: „Człowiek powinien przewidywać zdarzenia i w razie potrzeby wyprzedzać ich bieg” (Stasiuk, 2012, s. 40). Tymczasem śmierć zatrzymuje pęd życia i trzeba cierpliwości, by życie, na ruinach innego życia, mogło się znów odrodzić. Badać utratę to jej słuchać, jak cierpliwy lekarz nasłuchujący bicia serca czy oddechu: delikatnie, zawsze z taktem, w ciszy.

PS

„Nie jesteśmy słowem, choć jak kartki z kalendarza naszych babć, zapisane, rzuceni na wiatr fruniemy i opadamy z sił. Miejsce i czas są przypadkowe, podobieństwo do prawdziwych zdarzeń zbiegiem okoliczności. Zgubione litery nie wrócą do imienia. Ułożą się w historię, jak nasza, nieskończoną, zerwaną tylko z kalendarza” (Opoczyńska, 2014b).

## Literatura

- Baran B. (1991). *Filozofia dialogu*. Kraków: Znak.
- Barthes R. (2008). *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. J. Trznadel. Warszawa: Aletheia.
- Barthes R. (2013). *Dziennik żałobny*, przeł. K.M. Jaksender. Wrocław: Teatr Polski we Wrocławiu.
- Bauman Z. (1998). *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benjamin W. (2011). *Ulica jednokierunkowa*, przeł. B. Baran. Warszawa: Aletheia.
- Bierdiajew M. (2002). *Rozważania o egzystencji*, przeł. H. Paprocki. Kęty: Antyk.
- Buber M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa: Pax.
- Buber M. (1993). *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chmura M. (2007). *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Lévinasa*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Cichowicz S., Godzimirski J.M. (red.) (1993). *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czaja D. (2009). *Lekcje ciemności*. Wołowiec: Czarne.
- di Nola A.M. (2006). *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, przeł. J. Kornecka et al.. Kraków: Universitas.
- Gadacz T. (2009). *Historia filozofii XX wieku. Nurty*. Tom 2. Kraków: Znak.
- Jabès E. (2005). *Z pustyni do księgi. Rozmowy z Marcellem Cohenem*, przeł. A. Wodnicki. Kraków: Austeria.
- Jabès E. (2010). *Księga dialogu*, przeł. A. Wodnicki. Kraków: Austeria.
- Jankélévitch V. (1993). Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci, przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski. W: S. Cichowicz, J.M. Godzimirski (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 43–76.
- Jankélévitch V. (2005). *To, co nieuchronne*, przeł. M. Kwatarko. Warszawa: PIW.
- Jaspers K. (1990). *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz. Warszawa: PIW.
- Kadłubek Z., Kunce A., Sławek T. (2013). *Oikologia, nauka o domu*. Katowice: Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych.
- Kunce A. (2013). Dom na szczytach lokalności. W: Z. Kadłubek, A. Kunce, T. Sławek, *Oikologia, nauka o domu*. Katowice: Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, s. 58–73.
- Musil R. (1971). *Człowiek bez właściwości*. Tom 1, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zelter. Warszawa: PIW.
- Opoczyńska M. (2007). *Dialog Inných albo inne monologi*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Opoczyńska M. (2010). Dyskurs cierpienia – dialog świadków? W: M. Straś-Romanowska, B. Bartosz, M. Żurko (red.), *Psychologia małych i wielkich narracji*. Warszawa: Eneteia.
- Opoczyńska M. (2014a). *Genealogie psychoterapii. Fragmenty dyskursu egzystencjalnego*. W przygotowaniu.

- Opoczyńska M. (2014b). *zanim*. Niepublikowane.
- Philippe A. (1968). *Chwila westchnienia*, przeł. E. Fiszer. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Piecuch Cz. (2007). Doniosłość egzystencjalna i etyczna doświadczenia sytuacji granicznych w ujęciu Karla Jaspersa. W: D. Probučka (red.), *Etyka wobec sytuacji granicznych*. Kraków: Impuls, s. 37–46.
- Probučka D. (red.) (2007). *Etyka wobec sytuacji granicznych*. Kraków: Impuls.
- Ricoeur P. (1992). *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- Rosiek S. (red.) (2002). *Wymiary śmierci*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Rudziński R. (1978). *Jaspers*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Sławek T. (1982). *Staw*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Stasiuk A. (2012). *Grochów*. Wołowiec: Czarne.
- Straś-Romanowska M., Bartosz B., Żurko M. (red.) (2010). *Psychologia małych i wielkich narracji*. Warszawa: Eneteia.
- Szestow L. (1993). *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński. Kraków: Znak.
- Szyborska W. (1979). *Wybór wierszy*. Warszawa: PIW.
- Thomas L.-V. (1993). Doświadczenie śmierci: jego granice i rzeczywistość, przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski. W: S. Cichowicz, J.M. Godzimirski (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 24–34.
- Thomas L.-V. (2002). Tworzenie tanatologii. W: S. Rosiek (red.), *Wymiary śmierci*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, s. 11–32.
- Thomé P.F. (2011). *Cień mojego dziecka*, przeł. A. Oczko. Wołowiec: Czarne.
- Widera-Wysoczańska A. (2000). *Rozmowy o przemijaniu. Hermeneutyczna analiza psychologiczna doświadczeń człowieka*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.